

Dorota Zygmuntowicz

Sztuka odkrywania miary w *Polityku* Platona

Polityk należy do najrzadziej czytanych i najsłabiej skomentowanych późnych dialogów Platona. Opowiedziany w nim mit, obok mitu Era z *Państwa* najdłuższy, jest omawiany sporadycznie, wręcz nieznany czy zapomniany. Powodem tego może być między innymi pozornie chaotyczna kompozycja dialogu, zmudne podziały, niedokończone, co rusz porzucane wątki¹, jak ją nazwał P. Friedländer, pozbawiona miary². Wydaje się jednak, że to pozorne nieuporządkowanie³ i wciąż padający zarzut niedoskonałości prowadzonej rozmowy, służy ukazaniu tego, co dla sztuki filozoficznej jest najbardziej podstawowe — umiejętności odkrywania miary każdej rzeczy. W owej wewnętrznej, precyzyjnej konstrukcji dają się wyróżnić cztery elementy: diairetyczny, mityczny, paradygmataczny i metryczny.

1. Etap diairetyczny

Według pierwszych zdań, tematem dialogu jest podanie definicji polityka-króla, która odróżni prawdziwego króla od tych, co sami się zowią królami. W tym celu użyta zostaje metoda diairetyczna, podobnie jak w *Sofistice* przy określeniu sofisty. Punktem wyjścia jest jakiś najogólniejszy rodzaj, do którego przynależy definiowane pojęcie. Dla rozmówców dialogu jest oczywiste, że polityk posiada jakąś wiedzę — tym najogólniejszym rodzajem będzie zatem wiedza. Następnie dzieli się ją na wiedzę służącą poznaniu (*gnostike*) i wiedzę służącą działaniu (*praktike*, 259d), czyli teoretyczną i praktyczną. Polityka należy do rodzaju wiedzy poznawczej. Uzasadnienie jest takie: od przypadku zależy to, czy mając wiedzę, polityk sprawuje w danej chwili władzę (jest prak-

¹ Zob. E. Wyller, *Der späte Platon*, Hamburg 1970, s. 78; P. Friedländer, *Platon*, t. 3, Berlin 1960, s. 273.

² Tamże.

³ Temu pozorowi uległo wielu komentatorów, spośród których jedni rozróżniają w dialogu części ważne i części nie warte uwzględnienia, inni zaś cały dialog uważają za nudny i najmniej ciekawy spośród wszystkich dzieł Platona. Ale są i tacy, nieliczni, którzy zrozumieniu *Polityka* poświęcili całe życie, np. L. Campbell. Zob. P. Friedländer, *Platon*, dz. cyt., s. 479, przyp. 13.

tykiem), bowiem dziś się rządzi, a jutro nie, ale wiedzę się zachowuje. Rodzaj wiedzy praktycznej zostaje pominięty, zaś wiedzę teoretyczną dzieli się znów dychotomicznie: na tę, która jedynie wydaje sąd o tym, co poznała (*kritike*), i tę, która rozkazuje innym, aby według tego poznania działali (*epitaktike*, 260b 3)⁴. Odpada zatem rodzaj wiedzy orzekającej, pozostaje rozkazująca. Tę dzieli się znów na rozkazującą innym według tego, co się samemu poznało (*autepitaktike*, 260e 5), i tę, która daje rozkazy w cudzym imieniu (260d 7). Druga odpada, prawdziwy król-polityk mówi przecież swoim głosem, nie cudzym. Dalszemu podziałowi podlega więc rodzaj wiedzy rozkazującej według własnego poznania. Każdy, kto posługuje się takim rozkazem, chce, aby coś powstało, czyli dla *genesis* czegoś (261b); i znów dwa rodzaje: jednym jest powstawanie w rzeczach bez duszy, drugim, w mających duszę (*apsycha* i *empsycha*, 261b 7). Polityk należy do rodzaju drugiego, swoje słowa kieruje do istot żywych (261d)⁵. To powoływanie do istnienia w obrębie istot żywych dzieli się z kolei na hodowlę (*trophe*, 261d 3) jednostek i stad. Polityk należy do drugiej grupy, jego hodowla dotyczy stad. I w tym miejscu diaireza się załamuje, pada bowiem pytanie, czy hoduje on stada (*agelaiotrophe*) czy wspólnoty (*koinotrophe*, 261e). Rozstrzygnięcie tego pytania zakłada jakąś różnicę między stadem a wspólnotą. Jednakże różnica ta nie zostaje podana. W zamian — może właśnie w tym miejscu, w którym możemy czuć się już zniecierpliwieni tym terminologicznym przepychem — pada taka oto wskazówka: „Pięknie [że nie wiesz, jaka jest różnica między tymi słowami] i strzeż się, żebyś nie przywiązywał wagi do słów, a to po to, abyś na starsze lata okazał się bogatszy w mądrość” (261e 5–e 7). Z tego by wynikało, że celem metody diairetycznej nie są terminologiczne ustalenia⁶, charakterystyczne dla szkoły perypatetyckiej⁷, nie chodzi tak naprawdę o podanie definicji polityka. Do czego więc dialog zmierza?

Wolno by się spodziewać zmiany metody. Ale po tym ostrzeżeniu znowu Platon prowadzi nas przez podziały. Stada dzielone są mianowicie na ludzkie i zwierzęce (262a). I kolejny zarzut: rozdział wszystkich istot żywych na ludzi i zwierzęta podobny jest do podziału wszystkich ludzi na Hellenów i barba-

⁴ Taką wiedzę miał Demiurg w *Timajosie*, gdy rozkazał pomniejszych bogom, aby według tego, co wcześniej sam poznał — według idei, w które był wpatrzony — złożyli ciała śmiertelne (*Tim.*, 42e). Był on więc architektem (*Pol.* 259e 8), czyli tym, który włada, rozkazuje budowniczym-praktykom.

⁵ Można stąd przypuszczać, że dla Platona jest niemożliwe rozkazywanie istotom, które nie mają duszy, jak to jest w *Biblii*, gdzie Bóg rozkazał, aby powstało niebo, ziemia, morze, albo żeby zatrzymało się słońce. Wedle Platona można rozkazać tylko temu, co ma duszę i rozum. Chyba że Bóg sam przeniósł morze i niebo, ale wtedy byłby *cheiourgikos*, wykonujący rękoma; można oczywiście przyjąć, że wszystko jest pełne duszy, jak mówią poeci i niektórzy filozofowie, np. Tales, ale nie Platon w *Polityku*.

⁶ Zob. też *Kratylos* 439a.

⁷ Zob. O. Apelt, *Platons Dialog Politikos oder vom Staatsmann*, Leipzig 1922, s. 122, przyp 14.

rzyńców (262d). A gdyby tak dzieliło rozumne zwierzę, np. żuraw, to podzieliłoby pewnie wszystkie istoty na żurawie i wszystko inne, razem z człowiekiem (263d). Taki podział nie jest więc według natury, tnie bowiem na części, które nie są *eidosami*. Oczekiwalibyśmy teraz podania różnicy między oddzieloną częścią a *eidosem*. Ale Platon poprzestaje tu tylko na zaznaczeniu, iż każdy rodzaj-*eidos* jest częścią, ale nie każda część jest rodzajem (263a). Takie uchylanie się od ważnej odpowiedzi czy odłożenie rozmowy na czas późniejszy znane jest z innych dialogów. Ilekroć rozmówcy odkrywają coś wielkiego, padają słowa: pomówimy o tym innym razem. A przecież bez uchwycenia tej różnicy dalsza diaireza będzie niemożliwa. Jednak idzie się dalej poprzez zmundne, a nawet absurdałne podziały, pełne neologizmów (*Polityk* zawiera ich najwięcej⁸). Ukazują one polityka jako hodowcę trzód dających się oswoić, żyjących w środowisku suchym, trzód nożnych i bezrogich, wolniej biegających od świń (266c-d)⁹. Rozdziały zaczynają graniczyć z komedią (266b10). Jak to pogodzić z powagą i zachwytem, jakim obdarza Platon metodę diairetyczną w *Fajdrosie* czy w *Sofiście*, gdzie diairetyk jest filozofem?

Tuż po tych komicznych wnioskach, że polityk biega ze stadami wolniejszymi od świń, pada kolejne pouczenie: w rozmowie nie chodzi o to, czy coś jest poważne czy małe, ona nie gardzi błahymi sprawami, lecz dąży do tego, co jest najprawdziwsze (266d 7–d 9). W *Sympozjonie* prawdziwym poetą jest ten, kto potrafi ułożyć i komedię, i tragedię. Tu filozofem jest ten, kto potrafi mówić prawdziwie tak o sprawach poważnych, jak i niby nie ważnych. Nie znając jed-

⁸ Zob. tablicę statystyczną rzadkich wyrazów w dialogach Platona według danych Campbella w: W. Lutosławski, *O pierwszych trzech tetralogiach dzieł Platona*, Kraków 1896, s. 162.

⁹ Postawienie pasterza-króla obok pastucha świń widoczne jest w grze słownej między ὕστατα ἀφικνεῖσθαι τὰ βραδύτατα a ὕς, ukrytym w słowie ὕστατα (266c 8). W. Lutosławski widzi tu „uwydatnienie bezstronności metody filozoficznej, dla której świnie również uwagi godne są jak ludzie (tamże, s. 99, przyp. 43). Biorąc jednakże pod uwagę wcześniejsze słowa w 266b10, iż metoda diairetyczna przechodzi teraz w „dziedzinę sławnych w śmiechu”, nie sposób nie odczytać tu aluzji do Arystofanesa, który, przypisując Sokratesowi „zbyt poważne branie słów”, szydził z jego dialektyki prowadzącej do zgubnych wniosków (*Chmury*, 658 i n.). Platon, sprowadzając rozmowę na poziom Arystofanesa, ripostuje: dialektyka nie jest sofistyką, nie na poziomie komedii zrozumie się Sokratesa i króla, bowiem Sokratejska rozmowa nie zmierza do definicji, lecz nie lekceważąc więzi między rzeczą a słowem rodzi w duszy zrozumienie. Jak komedia nie wystarcza do zrozumienia Sokratesa, tak diaireza pojęta jako zabawa na poziomie słów, na sposób Arystofanesowy, nie wystarcza do zrozumienia, kim jest prawdziwy król. Natomiast J.B. Skemp (*Plato's Statesman*, London 1952, s. 67, przyp. 124) widzi w tej komicznej diairezie krytykę niektórych członków Akademii, nadużywających diairezy w wyjaśnianiu. Podobnie M. Kranz (*Das Wissen des Philosophen. Platons Trilogie Theaitet, Sophistes und Politikos*, Tübingen 1986, s. 140, przyp. 140), według której jest to bardziej satyra, niż ujęcie filozoficzne; już w starożytności można usłyszeć głosy na temat śmieszności diairetycznych ćwiczeń w Akademii, np. Epikrates, fr. 11. Zob. też W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, t. 5, Cambridge 1978, s. 125.

nak różnicy między *eidosem* a oddzielną częścią, nie wiemy, czy dotychczasowe podziały były prawidłowe. Na razie można tylko powiedzieć, że część jest uzależniona od tego, kto podziału dokonuje (inaczej podzieli wszystkie istoty rozumny żuraw, a inaczej człowiek — zgodnie z Platońskim przykładem). *Eidos* zaś byłoby częścią leżącą w naturze rzeczy, odkrywaną przez dzielącego, nie zaś tworzoną. Jak sprawdzić, czy podział jest według *eidosisów*? Kryterium nie jest powaga czy błahość ukazywanych części. Wydaje się zatem, że umiejętność diairetyczna zakłada jakąś podstawową wiedzę, która odróżnia to, co jest względem nas, od tego, co jest względem siebie. Bez niej każda diaireza jest niedoskonała (*ou teleos*). Ten zarzut niedoskonałości metody, nie dojścia do kresu, pojawi się w dialogu kilka razy: raz w odniesieniu do metody diairetycznej (267d), później w odniesieniu do mitu i wyjaśniania przez przykład (*paradeigma*). Okaze się, że ani dialektyka, ani mitologia, ani wyjaśnianie paradygmatyczne nie dają wiedzy doskonałej. Czego im brakuje? Jaka mowa osiąga *telos*, kres?

Dialog daje taką odpowiedź: metoda podziałów nie doprowadziła do celu, bowiem nie pokazała, czym różni się polityk, troszczący się o ludzkie stada, od tych, którzy tylko mówią, że troszczą się o ludzi. Choć ukazała coś prawdziwego (*alethes*, 275a4), nie ukazała tego jasno (*saphes*, 275a 5) i doskonale (*teleos*, 275a 9). Powodem tej niedoskonałości jest brak rozróżnienia między *eidosem* — politykiem prawdziwym, a częścią — politykiem według naszych względów i kryteriów. Niedokończoną diairezę się porzuca, choć zajęta niemal jedną czwartą dialogu. Sięga się po inną metodę, po mit.

2. Etap mityczny

Mit, nazwany „niby zabawą” (268d 8), opowiedziany chłopcu-dziecku w obecności dwóch przysłuchujących się starców, sięga aż do samych początków świata, jak w dialogu *Timajos*. Mówi o dwóch okresach świata. W pierwszym bóg idzie obok świata, ucząc go ruchu kołowego, obdarza rozumnością. Ale po pewnym czasie bóg odchodzi. Świat zostaje sam. Coraz bardziej ulega pierwotnemu chaosowi, z którego został uporządkowany. Ta jego pierwsza natura ciągnie go w stronę przeciwną, świat idzie wstecz, mając jednakże w pamięci naukę bożą i kierując się nabytą rozumnością, wybiera zmianę najmniejszą z możliwych. Taką jest zmiana jedynie kierunku ruchu. Zachowując mądrość bożą, czyli mocą myśli (*automatos*), nadal krąży, ale w odwrotną stronę. Stopniowo pamięć świata słabnie i gdy jest tuż przed popadnięciem w chaos (czyli bliski ruchu po linii prostej, w nieskończoność), bóg powraca i na nowo idzie ze światem. Te zmiany kosmiczne najtrudniej znoszą istoty żywe. Przez pewien okres światem wstrząsają wielkie katastrofy kosmiczne, trzęsienia ziemi, potopy — większość istot ginie. Po przesileniu wstrząsy ustają. Świat nawyka do nowego kierunku ruchu.

W pierwszym cyklu, bożym, wedle boskiego kierunku (sensu) świata, ludzie wychodzili z ziemi jako starcy-mędrcy. Bóg ich żywił, wszystkiego mieli pod dostatkiem, cały swój czas mogli więc poświęcać mądrym rozmowom; do ziemi wracali jako niemowlęta, stając się coraz mniejsi, rozsypywali się w niej. Tam bóg składał ich ponownie i pełni mądrości znów wychodzili na świat. Owi ludzie małe głupstwa pokonywali wielkimi dobrami. W świecie bez boga jest odwrotnie, wielkie głupstwa panują nad małymi dobrami, rzeczy piękne stają się trudne, ludzie muszą rodzić się z siebie, sami muszą się o siebie troszczyć, przypominając sobie, o ile potrafią, naukę bożą.

Aby naprawić niedoskonałe określenie polityka, do jakiego doprowadziły podziały logiczne, użyty został wielki kosmogoniczny obraz, gdzie miejscem polityka-króla jest świat, od którego odszedł bóg. Świecki polityk może tylko, i musi, naśladować boskiego pasterza. Okazuje się jednak, że niedoskonała metoda podziałów została zastąpiona wielkim nadmiarem, „kolubryną świata” (277b 4). Mit nas przerósł i choć młodemu słuchaczowi wydawał się skończony, doskonały (*teleos echein*, 277a), to jednak minął się z tym, co jest stosowne (*para kairon*, 277a 6) — powiedział więcej niż należało (*meidzo tou deontos*, 277a 7). Opowieść jest tak wielka, że nie potrafimy jej unieść. Zamiast paraboli jest hiperbola.

Nie można sobie wyobrazić ostrzejszego przeciwieństwa dotyczącego mowy niż między dialektyką a mitem¹⁰. Jednak oba sposoby mówienia nie dochodzą do kresu. Podziały były niejasne, a mit przekroczył to, co jest należyte. Przypomina materiał narzucony w pośpiechu przez rzeźbiarza, zarys postaci jest widoczny, ale jej samej jeszcze nie widać (277c). Mowa mitu, podobnie jak wcześniejszego podziału, jest prawdziwa, ale ani jasna, ani doskonała.

Są dwa słowa, które Platon odnosi do mowy doskonałej: *kairon* i *deon* (stosowny i należyty). Niebawem doda trzecie słowo, równoznaczne z tamtymi: *metrion*, czyli coś zgodnego z miarą. Podziałom diairetycznym brakowało rozróżnienia tego, co jest względem nas (części), od tego, co jest względem siebie (*eidosu*). W micie zaś, choć powiedział o całym świecie, nie potrafimy dostrzec tego, co w naszej sprawie dostrzec należy, nie odróżniamy mianowicie tego, który z dobrej woli troszczy się o ludzkie stada, które też mają dobrą wolę, od tego, kto używa siły, czyli króla i tyrana (276e 10). Można powiedzieć, że obie metody — używając słów *deon* i *kairon* nie są zgodne — z jakąś Platońską deontologią i kaiologią. Ale z tego wynika, że jest coś, co samo jest *deon*, *kairon*, *metrion*, coś, co jest względem siebie, a my albo do tego nie dochodzimy (jak w podziałach), albo to przekraczamy (jak w micie). Choć sam mit jest przykładem nadmiaru, pokazuje jednak, że w świecie miara jest, a całe nasze życie jest tylko albo dochodzeniem, albo odchodzeniem od tego, co samo jest *deon* i *kairon*; tym byłyby jakieś stałe ślady pozostawione przez boga, gdy

¹⁰ P. Friedländer, *Platon*, dz. cyt., s. 264.

szedł razem ze światem, czyli pozostawiona w świecie rozumność. Przykładając do naszego świata boską miarę, widać, w jakim żyjemy bezładzie idąc w przeciwną stronę niż bóg. Ale rozumny ślad pozostał, ślad niezależny od nas, miara zarówno naszych czynów, jak i zasada diairetycznych-logicznych podziałów. Jak go odkryć?

Niedokończony mit (*ouk teleos*, 277b 7), przypominający zaczęty obraz (277c), zostaje porzucony, jak wcześniej porzucono niedokończoną diairezę. I jak wtedy, tak i teraz sięga się po nową metodę — po przykład (277d). Jej bezpośrednim celem nie jest już zdefiniowanie polityka, lecz pokazanie, w jaki sposób dochodzimy w ogóle do wiedzy (277d 7), abyśmy nie pomylili jej z wiedzą przypominającą sen, po przebudzeniu z którego nic nie wiemy. Przy pokazie (*endeiksis*, 277d 2) trudnych spraw, a taką jest niewątpliwie powstawanie wiedzy jasnej i doskonalej, niezbędne jest wskazanie przez przykład (*paradeigma*, *paradeiksis*). Dlaczego? — Platon pokaże to na przykładzie, poda przykład przykładu (277d 9). *Para-deigma* to coś, co pokazuje się, kładzie obok. Mit pokazał coś ponad, był większy od tego, co miał pokazać. Teraz sięga się po obraz mniejszy, wydaje się, że najprostszy — po naukę uczenia dzieci liter, czyli po sztukę gramatyczną.

3. Dwa etapy paradygmatyczne

3.1 Na pierwszym stopniu nauki rozpoznaje się w najkrótszych i najprostszych sylabach każdą głoskę i uczy się mówić o niej prawdziwie (277e 6). Kolejnym krokiem jest rozpoznanie tych poznanych już głosek w sylabach większych, następnie w całym słowie, wreszcie w tekście. Ten, kto prawdziwie rozpoznał (*alethe phradzein*) głoski w łatwej sylabie, może popełnić błąd w trudniejszej. Jego wcześniejsza, prawdziwa mowa staje się teraz błędnym mniemaniem i mową fałszywą (278a 2).

Greckie *stoicheion*, tłumaczone tu jako „głoska”, znaczy też „żywioł”, „pierwotny element świata”. Platon tę zgodność wykorzystuje, czyniąc przejście od mowy do rzeczywistości płynne¹¹. W dialogu *Timajos* Demiurg składa świat z najprostszych elementów, z tego, co niepodzielne i zawsze będące według tego samego (*tauton*), oraz z tego, co podzielne, będące według innego (*heteron*) (35a). Aby przeczytać tekst — splot sylab czy splot zdarzeń, jakim jest świat —

¹¹ Por. *Teajtet*, 201c–203. Czy znaczenie gramatyczne *stoicheion* jest pierwotniejsze od fizycznego, muzycznego, matematycznego lub medycznego, co do tego są rozbieżne stanowiska; zestawia je Kranz, *Das Wissen des Philosophen*, dz. cyt., s. 43 wraz z przyp. Co do swojszcizny platońskiego znaczenia *stoicheion* jako *principium* (*arche*) zob. Diogenes Laertios, III, 24 oraz Arystoteles, *Metafizyka*, III, 998b10, XIII, 1081a, zaś na temat traktowania platońskiej późnej filozofii jako „Stoicheion Metaphysik” czy „Stoicheiologie”, w przeciwieństwie do wczesnej, zwanej „Ideologie”, zob. H.J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam 1964, s. 107; M. Kranz, *Das Wissen des Philosophen*, dz. cyt., s. 44; J.N. Findlay, *Plato. The Written and Unwritten Doctrines*, London 1974.

nie wystarczy wymówić same głoski, byłoby to wtedy wydawanie dźwięków. Tak jak głoski należy rozpoznać w złożeniu, tak *principia* — w rzeczywistości, bo w przeciwnym razie zamiast rozczytywania tekstu — doznania wiedzy (277d 7) — słyhać by było tylko dzwonienie.

Rozpoznawanie elementów w złożeniu ma trzy etapy. Pierwszy to prowadzenie do złożów prostych, w których prawidłowo rozpoznaje się elementy. Drugi to prowadzenie do złożów nowych, nieznanych¹², gdzie zestawia się (*paraballo*, 278b) złożenia znane z pierwszego etapu z nieznanymi i pokazuje się (*endeiksis*), że w obu splotach występuje coś podobnego, ta sama natura. Wreszcie, na trzecim etapie, elementy prawidłowo rozpoznane w trudnym złożeniu stają się przykładami, sprawiającymi, że każdy pojedynczy element jest rozpoznany we wszystkich złożeniach jako różny od elementów innych (*heteron*) i zarazem ten sam, zawsze według siebie samego (*tauton aei kata tauta eauto*) [278b 4–c]. Inaczej mówiąc, każdy element jest tożsamy z sobą, a zarazem różny od innych. Przeczytanie słowa — rozpoznanie jednych głosek w stosunku do drugih — jest rozpoznaniem tożsamości w relacji do różności. Nauka z *Timajosa* o splocie elementu tożsamego z różnym i nauka uczenia się przez dzieci sztuki czytania zbiegają się¹³. Duże zbiega się z małym, jak powaga z żartem w diairezie.

Dopiero po takim zestawieniu, dającym jedną prawdziwą wiedzę o każdym elemencie z osobna i zarazem o ich złożeniu, mowa osiąga kres (*apoteleo*, 278c 6), którego brakowało i diairezie, i mitowi. Wiedza dotyczy więc nie samych elementów, pryncypiów, ale jednocześnie ich złożów, jest widzeniem tożsamego w różnym, jedności w wielości. Mit okazał się przykładem (zestawieniem) za dużym, dlatego wiedza, jaką dał, przypominała wiedzę we śnie (278e 10); był to wielki sen ludzkości, że kiedyś przy niej był bóg. Czy był to sen prawdziwy? Według Platona tak, z zastrzeżeniem, że sen nie daje wiedzy jasnej i doskonałej. Można powiedzieć, że znajomość samego przykładu czy mitów jest bardziej snem niż wiedzą, dopiero odczytanie ich w złożeniu, w odniesieniu, budzi duszę do wiedzy. Dusza ze swej natury potrzebuje przykładów (278d); tak jak dziecko uczy się czytać najpierw pojedyncze wyrazy, zdania, a później księgi, tak dusza uczy się rozumieć najpierw małe zdarzenia, później ich wielki i trudny splot (278d 5). Tego momentu, w którym, po żmudnej nauce gramatyki, zaczyna się samodzielnie czytać tekst, nie można zaplanować, bo, jak mówi *VII List*, po długim, wspólnym siedzeniu nad sprawą, nagle, jak od przebiegającej iskry, zapala się w duszy światło i płonie już odtąd samo siebie podsycając (341d).

¹² Dwukrotnie użyte słowo „prowadzenie” (*ago*), i to dzieci (*paides*) uczących się sztuki czytania, pozwala tu myśleć o Platońskim pedagogu, o *paidei*.

¹³ Dlatego metafory, przenoszące to samo znaczenie na inny splot, i przykłady są nieodzowne dla Platońskiej *paidei* filozofa. Ucząc się odczytywać splot rzeczywistości jesteśmy jak dzieci uczące się czytać. Platoński dialog zawsze jest rozmową z młodym.

Po pokazaniu, na przykładzie przykładu, jak powstaje wiedza i pouczeniu, że od mniemania fałszywego nie dojdzie się nawet do najmniejszej części prawdy (279e), dialog powraca do polityka-króla, czyli do tego, do czego przykład ma się w naszej rozmowie odnosić. W przeciwieństwie do mitu, hyperboli, tym razem wybrany jest przykład najmniejszy, najprostszy, który zna każdy Grek — sztuka tkacka, w czynnościach podobna do sztuki politycznej (279b). Można ją więc nazwać „królewskim” przykładem.

3.2. Następuje teraz długi, szczegółowy opis „warsztatu” tkackiego, któremu nie dorówna nawet zamiłowany w drobiazgowych opisach Arystoteles. Jest to najdokładniejszy i najobszerniejszy opis sztuki tkania w literaturze greckiej. Znowu użyta jest metoda diairetyczna. Ale stanowi tutaj tylko etap metody paradygmatycznej, czyli sama nie wystarcza do pełnego opisu rzeczywistości. Swoimi podziałami odślania ona elementy (*stoicheia*) jakiegoś złożenia. W tym sensie jest rodzajem gramatyki analizującej, rozkładającej tekst-splot, jakim jest świat, lecz nie jest jeszcze jego odczytaniem.

Wszystko, co robimy (*demiourgeo* 279c 7), i wszystko, co nabywamy (*ptaomai*), służy albo dokonaniu czegoś nowego, albo ochronie przed jakimś doznaniem — tak zaczyna się diaireza. Pierwszy rodzaj zostaje odrzucony, pozostaje ochrona przed doznaniem. Wychodząc od tego rodzaju, po dziewięciu dychotomicznych podziałach, dochodzi się do sztuki tkackiej. Skoro czynności polityczne są podobne do tkackich, polityk też chroniłby przed doznaniem. Jak to rozumieć? Wskazówkę daje mit. Jesteśmy bogaci z natury (z cyklu bożego), ale gdy bóg od nas odchodzi, musimy sami zatroszczyć się o pozostawione przez niego dary, aby ich nie utracić. Polityk pomagałby chronić nasze dobra i nie dopuszczać do nich złych doznań. Podobnie tkanina chroni przed zimnem i upałem. W tym sensie polityk nie sprawia czegoś nowego, ale chroni przed utratą dobra, które jest w nas. Nie tworzy nowego ładu, lecz stara się rozpoznać i ocalić ład boski¹⁴.

Po dziewięciu podziałach, drobiazgowym opisie każdej części, wymienieniu przeróżnych rodzajów osłon, podściółek, splotów z włókien roślinnych, z włosów itp., okazuje się, że diairezie znowu brakuje doskonałości (jest *ouk teleon*, 280e 6, i *uok saphes*, 281d). Nie odróżniła bowiem samych tkaczy od tych, którzy jakoś w sztuce tkackiej uczestniczą, czyli królów od tych, którzy też biorą udział w sprawach *polis*, troszczą się o nią, ale nie po królewsku. Ci

¹⁴ W *Timajosie* Demiurg składa ciało świata po złożeniu duszy, czyli ciało jest wtórne wobec duszy, otacza ją z zewnątrz jak szata, chroniąc, w miarę możliwości, od doznań chaosu. Zmysły, w jakie jest wyposażone, zwłaszcza zmysł najważniejszy, wzrok, będące na służbie piękna świata, porządkują wielość doznań, jakie do duszy dochodzą. Ciało, jako szata duszy, osłona, to po grecku *problema* (279d) — oczywiście, nie zawsze tak jest, że ciało chroni duszę, jaskinia z *Państwa* też jest rodzajem jakiejś ochrony, która zwodząc duszę i wymuszając rodzaj jej doznań, staje się problemem dla duszy.

owi to właśnie politycy. Każdy król jest politykiem, ale nie każdy polityk jest królem (280a 5). Co ich różni?

Nie każda obróbka wełny jest tkaniem. Tkacz pracuje na zastanym materiale, posługując się narzędziami — dwiema niciami: wątkiem i osnową, oraz czółenkiem. Narzędzia te stanowią współprzyczyny (*synaitiai*). Tkacz jest natomiast bezpośrednią przyczyną samego splotu wątku z osnową. Ale aby z wełny otrzymać nici, narzędzie tkacza, trzeba ją najpierw czesać. Czesanie jest oddzielaniem tego, co było zbite. Jak sztuka gramatyczna rozkładająca tekst, również ono przypomina właśnie metodę diairetyczną, rozdzielającą to, co było jednym w ogólniejszym rodzaju, na mnogie części (*eidosity*). Diaireza, odpowiadając obróbce wełny, byłaby zatem współprzyczyną. Jako taka nie doprowadza do kresu, bowiem jest tylko narzędziem. Przyczyna (*aitia*), za pomocą narzędzi, wykonuje samo dzieło¹⁵. Splota wątek z osnową, czyli to, co wcześniej zostało oddzielone. Te dwie nici, osnowa (*kroke*) — nić twarda, gęsta, nieruchoma — oraz przeciągany przez nią czółenkiem wątek (*stemon*) — nić rzadsza, miększa od osnowy, ruchoma¹⁶ — powrócą w *Timajosie* jako dwa elementy, z których Demiurg składa-splota świat: tożsamość — spoczynek i różność — ruch. Skoro każda z tych nici ma, sama w sobie, jedynie jakąś grubość i długość, bez głębi, do której doprowadza dopiero splot, można je nazwać tworzywem, pierwotnym wobec bryły świata, którą tkacz-Demiurg ma dopiero złożyć. Tak złożony świat jest splotem spoczynku i ruchu, mówiąc językiem tkackim, ruchomego wątku z nieruchomą osnową. Tkanie (*hyphaino*), czyli poruszanie wątku czółenkiem, mającym kształt łódki, od jednej strony do drugiej, pozwala też myśleć o micie, w którym świat jest przedstawiony jako wielka łódź, którą raz steruje bóg, a raz puszcza ster. Spowodowane tym dwa kierunki ruchu, do przodu z bogiem i do tyłu bez niego, czynią świat wielkim czółenkiem; Bóg rzucił osnowę, coś stałego, my poruszamy się w łodzi świata jak wątek. Ruchem tam i z powrotem jest również droga w górę i w dół, stanowiąca stały platoński motyw. Taką drogą jest właśnie filozofia: tkanie wokół boskiej osnowy.

4. Etap metryczny

Po ukazaniu sztuki tkackiej jako splatania wątku z osnową, a króla-tkacza jako tego, który pracuje na zastanym materiale, łącząc to, co dobrze rozdzielone, pada zarzut, dlaczego takiej oczywistej rzeczy nie powiedziano od razu. Przecież każdy wie, że tkanina jest splotem dwóch nici. Po co ta żmudna droga? Czy nie prościej byłoby zacząć od definicji? Sam Platon odpowiada: nie studiujemy sztuki tkackiej po to, żeby być tkaczami, ani sztuki politycznej, żeby być politykami. Studiujemy po to, żeby być *dialektikoterói*, tzn. żeby lepiej czytać rzeczywistość. Najpierw czytamy to, co podpada pod zmysły, później to, co jest

¹⁵ Por. *Fileb*, 26e-b.

¹⁶ Również według Anaksymenesa świat zróżnicowany jest tylko pod względem gęstości i rzadkości.

niecielesne. Platońska metoda uczy widzenia rzeczy niewidzialnych w widzialnych, rozróżniania według działów, które są w samej naturze, a następnie widzenia ich związków. Mówiąc o rzeczach tylko prostych, dając przykłady większe lub mniejsze, daje nam tylko gramatykę, abecadło. Ale zawsze, gdy dotyczy rzeczy wielkich, natychmiast od nich odchodzi, jakby chcąc nas samych przy nich zostawić¹⁷. Błędem wydaje się zatem ocenianie Platońskich dialogów pod względem doniosłości czy powściągliwości w rozstrzygnięciach ontologicznych, skoro — o czym poucza właśnie *Polityk* — każda Platońska rozmowa ma na celu jedno: wyćwiczenie w dialektyce, czyli w zdolności do mądrej rozmowy.

Być może Platonowi zarzucano rozwlekłość tych ćwiczeń, zmusdnych podziałów, bowiem słowa, które teraz padają (286d), przypominają odparcie zarzutów. Aby mianowicie oceniać coś pod względem tego, czy jest większe lub mniejsze od tego, jakie być powinno (*deon*), należy znać sztukę miary (*metretike*). Ma ona dwa rodzaje, jeden dotyczy wzajemnego stosunku wielkości, drugi tego, co jest konieczne w każdym bycie. W pierwszym przypadku tylko porównujemy wielkości — coś jest większe w stosunku do mniejszego. Stale jesteśmy tu między jakimś nadmiarem (hyperbolą) a niedomiarem (elipsą), albo się do czegoś zbliżamy, albo oddalamy. Drugi rodzaj sztuki mierniczej ocenia wielkości w stosunku do tego, co samo jest *deon*, *kairon*, *teleos* i *metrion*. Przewyższanie miary lub niedochodzenie do niej zdarza się nie tylko w słowach, ale też w czynach. Tym różnią się ludzie dobrzy i źli (283e 5).

To rozróżnienie dwóch rodzajów mierzenia zakłada jakieś dwa światy: relacyjny (*pros allela*, 283e 10) i absolutny, wzorcowy (*pros to metrion*, 283e 11). Skąd jednak wiadomo, że ten drugi jest? Do uznania go przymusza *logos*; bez przyjęcia czegoś, co jest na miarę, nie byłaby możliwa żadna sztuka, ani polityczna, ani tkacka, można dodać, że jak żadna, to i dialektyczna. Każda z tych sztuk unika rzeczy szpetnych i stara się, zachowując miarę, tworzyć rzeczy dobre i piękne. Wynika z tego, że zgodność z miarą nie jest warunkiem istnienia, lecz piękna i dobra. Rzeczy niezgodne z miarą nie są niebytami. Są jedynie trudne (*halepa*) i niesprawiedliwe (*adika*). Te dwa słowa charakteryzowały wcześniej świat bez boga w micie.

W dialogu *Sofista* byliśmy zmuszeni przyjąć, że jest niebyt (*to me on*). Okazuje się, że teraz jesteśmy zmuszeni przyjąć, iż małe i duże jest w stosunku do czegoś na miarę. Nie jest to hipoteza, lecz przymus logiczny. Skoro przyjęcie miary jest większym dokonaniem niż przyjęcie niebytu (284c 6), deontologia czy metriologia, byłaby wyższa od meontologii. Meontologia, która odkryła, że każdy byt jest w relacji do innego bytu niebytem, jest bowiem nauką relacyjną. Nie mówi, czym jest sam byt. Odpowiada zatem pierwszemu, niedoskonałemu rodzajowi sztuki mierniczej, porównującej wielkości. O takiej też mówił,

¹⁷ W *Sympozjonie* najważniejsze słowa padają wtedy, gdy większość biesiadujących zasnęła (223d).

według Platona, Pitagoras, bo chyba jego ma na myśli, mówiąc o mądrych ludziach, którzy sztukę mierniczą odnosili do wszystkiego, co istnieje, i uważali ją za najmądrzejszą (285a), czyli przewyższającą mądrość Ateńską¹⁸. Jednakże, nie znając metody podziałów (*diairezy*), nie odkryli oni dwóch rodzajów mierzenia. Mówiąc o przeciwstawnościach i stosunkach liczbowych, nie odkryli tego, co jest ponad wszelkimi relacjami. W liczbach nie dojrżeli idei. Dla Platona jest coś bardziej podstawowego niż przeciwstawność. Czym jest owo *metrion*? W tym miejscu, gdzie spodziewalibyśmy się to usłyszeć, pada znana wymówka: porozmawiamy o tym przy sposobności, a teraz miejmy w pamięci, że miara jest. Tę małą wskazówkę (*smikra endeiksis*), wystarczającą — jak mówi Platon w *VII Liście* (342e) — nielicznym, aby dalej samodzielnie dokonywali odkryć (*Polityk*, 286e 2), ukazał już mit.

Aby dać wywód doskonały (*teleon*), wywód o *metrion*, potrzebny jest dialog większy niż *Sofista*, większy niż długi wywód o tkactwie¹⁹ i wielki mit o obrocie świata w *Polityku* (286 b–c).

Pytanie o sposób dojścia do *telos*, pojawiające się w kontekście sztuki mierniczej i pytania o sposób ocalenia człowieka (*soteria tou biou*), stawiane są już w *Protagorasie* (353c–koniec), powracają w *Filebie* (23b–26). *Fileb* jest ostatnim dialogiem Platona, w którym rozmawia Sokrates (w *Timajosie* tylko słucha, w *Prawach* jest już nieobecny). I właśnie w *Filebie*, na początku, jako zapowiedź tematu dialogu (16c–17), Sokrates mówi o drodze, którą miłował przez całe życie. Nie raz mu ona uciekała, pozostawiając go samotnego na bezdrożu (16b 7). Choć jest tak trudna, to dzięki niej wszystko, co wiąże się ze sztuką, zostało odkryte. Jest ona darem bogów dla ludzi, rzuconym wraz z ogniem przez jakiegoś Prometeusza. Łatwiej jest o niej mówić niż nią kroczyć (16c).

¹⁸ O Atenie, bogini sztuki tkackiej, a zarazem mądrości politycznej, wspomniał już mit w *Protagorasie* (321d–322d). Mądrość Ateńska, dana przez Prometeusza wraz z ogniem, nie wystarczyła do pełnego ocalenia człowieka. Bez sztuki politycznej, umiejętności życia w społeczności, był słabszy od dzikich zwierząt, a wobec innych ludzi niesprawiedliwy. Potrzebował jeszcze większego zbawcy (*soter*) — samego Zeusa, który posłał do ludzi Hermesa, aby do daru Ateńskiej mądrości i ognia dodał poczucie wstydu i sprawiedliwości (*aidos te kai dike*, 322c3), czyniąc dopiero teraz ludzkie życie doskonałym.

¹⁹ Na związek między sztuką odkrywania miary, sztuką tkacką i polityczną wskazuje etymologia słowa *metrion*, pochodzącego od czasownika *medo*, który znaczy tyle, co władać, panować, troszczyć się (jak Platoński polityk). Rdzeniem indoeuropejskim jest *me* — co znaczy mierzyć, pojąć, zrozumieć. Wskazuje to, że zmierzyć coś, to znaczy zrozumieć, a panować nad czymś, to tyle samo, co myśleć o tym, troszczyć się, starać się zrozumieć. Wtedy nad czymś panujemy, kiedy to rozumiemy (od tego czasownika *medo*, *medomai* pochodzi łac. *meditatio*). Rdzeń *me* obecny jest w słowie *metis* (mądrość, rozum, mądry plan). Grecy to słowo upersonifikowali. *Metis* stała się matką Ateny, bogini sztuki tkackiej, a zarazem bogini mądrości, która wyskoczyła z głowy Zeusa, gdy ten połknął jej matkę — *Metis*. W *Protagorasie* Platon dopełnił mądrość Ateńską zaszczerpieniem w duszy poczuciem wstydu i sprawiedliwości, w *Polityku* ukazał sztukę metryczną jako sztukę sztuk — podstawę mądrości Ateńskiej.

Kilkakrotnie mówił o niej Platon, po raz pierwszy we wczesnym *Protagorasie*, wrócił do niej w późnym *Polityku* i w następującym po nim *Filebie*. Ważne jest zatem zbadanie powiązania tych dialogów, obejmujących swym odstępem czasowym niemal całą filozofię Platona; w nich trzech obecny jest mianowicie mit Prometejski, mówiący o największym boskim darze dla człowieka (*Prot.* 320d–322d, *Polityk* 274c, *Fileb* 16b), oraz występująca w jego kontekście sztuka odkrywania miary, przynosząca ocalenie (*sodzein*) i spełnienie (*telos*) ludzkiego życia.

The art of discovering measure in Plato's *Politician*

The article tries to make sense of the structure of the *Politician*, a seemingly chaotic dialogue that on closer scrutiny reveals a basis for the art of dialectics. This basis, as it turns out, is the art of measurement (*metretike*). Each of the methods discussed by Plato, the diairetic, mythical and paradigmatic, are exposed as imperfect without proper acquaintance of that which conforms to measure (*to metrion*). Thus the knowledge of measure is a fundamental underpinning of logical classification, ontological structure and moral integrity. At the same time, it is the main purpose of Plato's philosophy.